

Ideas, conceptos y debates en torno al tema de la modernidad

Ideas, conceptos y debates en torno al tema de la modernidad*

El tema de la modernidad es recurrente en el vasto campo de los *Estudios Urbanos*. ¿Será acaso por la tendencia dominante de afrontar casos de estudio o temas de investigación en la temporalidad del tiempo presente? ¿O por que la ciudad misma impone precisamente esa temporalidad, en tanto los *Estudios Urbanos* enfatizan problemáticas que la afectan, la caracterizan o la configuran? En efecto, no hay nada más moderno que la ciudad misma, si suponemos que ésta es un fenómeno construido en los albores del renacimiento gracias al desarrollo de redes comerciales, de acuerdo a la *tradición europea*. Y de acuerdo a la *tradición americana* también, pues las ciudades nativas anteriores a la conquista española o a la colonización europea desaparecieron o fueron suplantadas, sobreviviendo sólo aquellos asentamientos que, con el genérico nombre de *reservas* o *pueblos de indios*, quedaron a espaldas de los “tiempos modernos”.

Curiosamente dentro de esa larga temporalidad de los “tiempos modernos” que ha afectado a las ciudades desde finales del *quattrocento* y principios del *cinquecento* no faltan los especialistas que destacan algunos fragmentos más modernos que otros, sin que necesariamente se hayan suscitado en una línea desarrollista (es decir unilineal, de menos a más) que garantice que “cada tiempo moderno es más moderno que el anterior”. Por ejemplo, para ciertos historiadores de la arquitectura moderna como Leonardo Benévolo (1980) la irrupción de la industria en los asentamientos humanos marcó el inicio de los tiempos modernos, pero especialistas en urbanismo como Gerardo Sánchez (2002) la implementación de programas de planeación urbana es el referente inequívoco de modernidad. Para ciertos historiadores del arte o de los procesos culturales como Terry Smith (1993) y Rubén Gallo la modernidad es un proceso en construcción en el que intervienen diversos agentes sociales, y en el que la innovación tecnológica que la caracteriza genera no sólo nuevas formas de producción (fábricas,

Jorge Morales Moreno
UAM Azcapotzalco, Profesor investigador,
Área de Estudios Urbanos

* Reseña de:
Pozas Horcasitas, Ricardo. *Los nudos del tiempo. La modernidad desbordada*; México, Siglo XXI, UNAM-IIS, 2006, 135 pp

industria, maquinización) y consumo (cines, radio, telégrafos, estadios, máquinas de escribir) sino también una nueva *estética de representación* y un nuevo estilo de vida.

Si nos concentramos en la historia de México encontraremos varios momentos de modernidad, dependiendo de las variables de análisis que enfoquemos. Si se trata de la cuestión política, entonces la "primera modernidad" la ubicamos justo cuando se logra la independencia nacional, en 1821, documentada por historiadores como Servando Teresa de Mier y Carlos María de Bustamante quienes proclamaron la construcción de un nuevo país sin vínculos con el pasado colonial.¹ Una "segunda modernidad" la encontraremos con la *restauración de la república* en 1867, pues marcó la consolidación de un estado nacional por vez primera en México. Una "tercera" en el *Porfiriato*, de acuerdo con sus propios ideólogos e historiadores (Francisco Bulnes, Riva Pala-

cio, Justo Sierra). Una "cuarta" con los gobiernos surgidos de la Revolución de 1910 – 1920, que se empeñaron en sacar al país del *ancien régime* porfirista. Y así sucesivamente: cada gobierno revolucionario y post-revolucionario inauguró "cápsulas de modernidad" en sus respectivos periodo de gobierno a lo largo del siglo XX, de tal manera que uno pudiera creer que con tantos ensayos de modernidad México bien podría pasar como un país *sobremoderno*.

Si nos salimos de los análisis académicos y nos vamos a la superficie de la tierra, la cuestión tampoco está exenta de ambigüedades e imprecisiones múltiples. Baste un solo ejemplo para entrar en materia: en 2006 Bob Dylan sacó su álbum número 32 con el emblemático título de *Tiempos Modernos* (*Modern Times*, Columbia Records), el mismo que usó Charlie Chaplin para su legendaria película exhibida por vez primera con setenta años de diferencia (*Modern Times*, United Artists, 1936). ¿Qué son entonces los "tiempos modernos"? ¿Existe una sola acepción que explique de una buena vez qué es la Modernidad? ¿Cuál es su horizonte de temporalidad y cuáles las características que la definen? ¿Cuándo y cómo empezó? ¿Es un fenómeno universal? ¿Una etapa de la historia o una actitud frente a lo nuevo? ¿Un proceso civilizador de largo aliento o un programa de desarrollo?

Estas preguntas tienen respuestas, si bien algunas polémicas, en *Los nudos del tiempo. La modernidad desbordada* de Ricardo Pozas Hor-

casitas, destacado sociólogo especializado en los procesos de modernización en el México contemporáneo. Su libro, aparecido en 2006 (como el disco de Dylan), se adelantó a la crisis del capitalismo salvaje que experimentaron los Estados Unidos en los últimos años de la administración George Bush hijo, y que hizo posible la aplicación de ciertos controles a *Wall Street* por parte del nuevo presidente Barack Obama. Pozas Horcasitas expone en su libro la necesidad de rescatar el papel del estado como agente regulador frente al proceso desbordado que caracteriza la actual versión globalizadora de la modernidad, en la que los antiguos ciudadanos han sido transformados en simples consumidores sin nacionalidad ni patria, y los estados nacionales en simples vigilantes de la colocación de mercancías y acumulación de capital financiero *urbi et urbi*.

Pero no sólo por este gran acierto su libro resulta recomendable. Lo es también por la visión que despliega de la modernidad a lo largo de sus ciento y treinta y cinco páginas, bastante apretadas por cierto, que hace de su trabajo un ensayo que merece ser leído y discutido por los estudiosos del tema, incluyendo a los especialistas en *Estudios Urbanos*. La idea de modernidad que expone es la de un proceso largo de la historia del hombre definido por una variedad de diadas constituidas por la oposición entre la tradición y lo nuevo. Se constituye así una secuencia de éstas donde la inevitable sustitución de "lo viejo" (el *viejo orden*) por "lo nuevo" (el *nuevo orden*) ase-

gura la permanencia del cambio como mecanismo legítimo de transición. Los ejemplos que utiliza Pozas Horcasitas son aquí contundentes: en el campo de la política el mecanismo de la *revolución* hizo posible que la diada *status quo* – *nuevo orden* fuera visto como un proceso inevitable del programa modernizador (tanto en la revolución francesa como en la guerra de independencia de los Estados Unidos, incluyendo las revoluciones burguesas del siglo XIX de Europa como las independentistas de América); mientras que en la historia del arte la oposición entre la *tradición* (medieval) y la *modernidad* pregonada por los humanistas del *quattrocento* los llevó a buscar en el pasado clásico la génesis de una nueva forma de representar al mundo.

Así, en esa línea de argumentación, la modernidad resulta ser un proceso mucho más viejo de lo que el asombrado lector pudiera esperar: según el autor, la primera sustitución de lo antiguo por lo moderno se da en plena antigüedad romana justo en la transición del paganismo al cristianismo, cuando el emperador Constantino (285 – 336 dC) convoca al *Primer Concilio Ecuménico* con el objetivo de precisar "la fecha de Pascua y enfrentar el problema del arrianismo, que sustentaba la inferioridad del verbo de Dios" (29). Las consecuencias políticas de semejante evento fueron extraordinariamente decisivas no sólo para la supervivencia del propio imperio sino para la expansión y difusión del cristianismo como religión oficial en todos los territorios

¹ Claro, también aquí hay matices: mientras Mier vio en los Estados Unidos el modelo republicano a seguir, Bustamante se esforzó en recuperar el pasado prehispánico como esencia de la nueva nación. En el primer caso, el proyecto de Mier implicaba una suerte de "viaje sin retorno" al futuro, tal y como sucedió precisamente con el modelo americano que lo inspiraba. En el caso de Bustamante, el regreso a pasado remoto (las civilizaciones mesoamericanas) aseguraba recuperar una esencia de origen que funcionaría como guía espiritual e histórica del nuevo país. Se trataba, pues, de dos proyectos de modernidad diferentes: uno que apuntaba al futuro sin más argumentos que la fortaleza de las nuevas instituciones a crear, y otro que recogía del pasado-pasado un proyecto de nación con tradición histórica.

europeos dominados por los romanos, dotándola incluso de una liturgia oficial en la que la misma iglesia fue elevada al mismo rango que los nuevos dioses (Dios Padre – Jesucristo – Espíritu Santo), ahora unidos en una sola esencia divina (mediante el *Credo*). Así, puede decirse que los primeros *tiempos modernos*² de que se tienen memoria se encuentran en el corazón mismo de la antigüedad posclásica, precisamente en la Roma Cristiana cuya nueva religión de estado la distingue de la antigua tradición pagana, y se extienden a lo largo de 11 siglos, digamos hasta el

² Según Pozas Horcasitas, “La condición de la modernidad está contenida en la raíz misma de su etimología latina, *modernus*; moderno significa reciente, justo ahora, que existe desde hace poco. Moderno deriva de *modus*, *modo*, palabra que en su origen latino no sólo significa *únicamente*, *precisamente*, *ya*, *en seguida*, sino que probablemente pudo haber tenido el sentido de ahora, acepción que pervive en el periodo románico” (22). Para Abbagnano (1996: 314) *modernus* es un adjetivo “aceptado por el latín posclásico y que significa precisamente “actual” (de *modo* = actualmente), [y que] fue usado en la escolástica, a partir del siglo XIII, para indicar la nueva lógica terminista designada como *via moderna* frente a la *via antiqua* de la lógica aristotélica”. En el glosario de términos relacionados con la *Teoría Cultural* editado por Andrew Edgar y Peter Sedgwick (1999: 244), se lee en *Modernism* que “El significado preciso del concepto de ‘modernidad’ y ‘modernismo’ depende, en gran medida, del contexto en el cual se originan y son usados. Por lo mismo, el concepto de ‘modernidad’ típicamente implica una oposición a algo, y particularmente a una época histórica que ha pasado y ha sido suplantada. Así, en tanto derivada del latín ‘modernus’ (y ‘modo’, que significa recientemente), modernidad viene a caracterizar la época Cristiana (desde el siglo V, en los escritos de San Agustín), en contraste con el pasado pagano” (mi traducción)

año de 1648 cuando se firman los acuerdos de paz de Westfalia que concedieron la soberanía a 300 príncipes europeos de la tutela católica, “un hito en la consolidación del Estado Moderno en su largo proceso de secularización” (39). Así, con la lectura de este libro quienes pensaban que la modernidad se había inventado ayer se quedarán con un merecido “palmo de narices”.

Hay, sin embargo, otras ideas que me gustaría resaltar en esta reseña. Están relacionadas con la manera en que el autor concibe la conformación de la modernidad por la vía de las diádas “tradición – moderno”, y que explican los diferentes estadios por los que su historia ha pasado a lo largo del tiempo en las diferentes regiones o países en las que éstas se han experimentado. Destaca aquí el caso europeo, donde la *Modernidad* constituyó una etapa de su historia cuyo programa político y filosófico fue la construcción del individuo en tanto ser pensante, sujeto conocedor y ciudadano libre que participaba en la construcción de su propia sociedad, programa que se desprendió de la *Ilustración*, nos dice el autor, y cuyo fruto más visible (o contundente) fue la constitución del *Estado Nacional Soberano*. Digamos que éste será el *segundo* tiempo moderno, que contrapone a la hegemonía del Estado Eclesiástico Católico personalizado en la imagen del Papa y su inmensa y poderosa burocracia de clérigos afines, la emergencia del Estado Nacional Soberano laico y cuya burocracia civil es constituida esencialmente por el voto ciudadano.

El contexto histórico social en el que se consolida esta institución es precisamente el siglo posterior a *Las Luces*, es decir el XIX, escenario de múltiples revoluciones sociales que aspiraron a modificar radicalmente un *statu quo* considerado obsoleto. En ambos casos, es decir tanto en los *tiempos modernos* del imperio romano cristiano como en los del estado nacional soberano, se nos presenta la misma diáda: la oposición entre lo antiguo y lo moderno, entre la tradición y lo nuevo. A su vez, la diáda Estado Absolutista (*ancien régime*) – Estado Moderno (nacional soberano) plantea para éste último un tema inédito que compete a sus miembros (ciudadanos): el de la identidad nacional, mismo que se vincula con otra diáda centrada en el tema de lo propio y lo externo, es decir en los temas de las fronteras nacionales y los extranjeros, o bien entre lo nacional y lo internacional.

Como este tema me parece sumamente importante, pues supone convertir en histórico un momento en la historia de Europa –la *Ilustración*– que explica, *sine qua non*, la génesis del Estado Moderno tal y como ahora lo concebimos, de tal forma que su ausencia (o carencia) suele ser empleada para explicar las anomalías de la modernidad en ciertos países de la región latinoamericana (v. gr. estados totalitarios, ciudadanía anémica, congresos títeres, partidos paleros, etc.), me detendré exponiendo otra interpretación, es decir una idea diferente al respecto que encuentro en el célebre ensayo “¿Qué es la Ilustración?” de Mi-

chel Foucault (1984),³ en el que hace suya esta pregunta que alguna vez respondiera Kant para un periódico alemán en el ya lejano año de 1784.⁴ Foucault analiza la respuesta de Kant resaltando el hecho de que semejante pregunta no ha sido del todo respondida por los filósofos modernos que le han sucedido, “desde Hegel hasta Horckheimer o Habermas, pasando por Nietzsche o por Max Weber”. Si bien Foucault sostiene que la *Ilustración* (o “Aufklärung”) “ha determinado, al menos parcialmente, lo que somos, lo que pensamos y lo que hacemos hoy en día”, no establece una relación de sucesión histórica entre ella y la *Modernidad*, de tal manera que no puede inferirse que ésta última haya sido una consecuencia histórica de la primera, como me parece que sostiene Pozas Horcasitas. La cuestión radica, precisamente, en la manera cómo se le caracteriza.

Sosteniéndose en la respuesta kantiana, Foucault encuentra en ella el planteamiento de un problema nuevo, pese a que no era la primera vez que un filósofo reflexionaba sobre su tiempo presente. De hecho, y de forma esquemática, Foucault resume tres formas clásicas en las que el pensamiento filosófico ha interrogado a su propio presente: a) “puede ser representado como perteneciente a una cierta era ... del mundo, distinguida de otras por ciertas características que le son propias, o separada de otras eras por algún

³ Michel Foucault, 1984 (1994), pp 303 - 319

⁴ Emmanuel Kant, 1784 (2010), pp 13 - 28

acontecimiento dramático”; b) “puede ser interrogado para intentar descifrar en él los signos anunciadores de un próximo acontecimiento”; y c) “puede ser analizado también, como un punto de transición hacia la aurora de un nuevo mundo”. Ahora bien, en ninguna de ellas cabe la respuesta kantiana, pues para él la *Ilustración* “no es ni una era del mundo a la que se pertenece, ni un acontecimiento del cual ya se perciben los signos, ni la aurora de una realización”, sino una *salida* (Ausgang), una *vía de escape* de un supuesto estado de “tutela” o “dominación”. Así, la novedad de la respuesta kantiana es que “no intenta comprender el presente en base a una totalidad o una realización futura”, sino más bien encontrar una diferencia, la diferencia que el hoy introduce en relación con el ayer.

Kant, según Foucault, caracteriza a la *salida* como “un proceso que nos libera del estado de tutela”, entendido como “un cierto estado de nuestra voluntad que nos hace aceptar la autoridad de otros, para nuestra conducción en los dominios donde conviene hacer uso de la razón” y que ejemplifica de tres maneras: se está en un “estado de tutela cuando un libro ocupa el lugar de nuestro entendimiento; cuando la guía de un director espiritual ocupa el lugar de nuestra consciencia; cuando un médico prescribe la dieta que debemos seguir”, mismas en las que, según Foucault, “se reconoce el registro de las tres críticas” que hacen que la *Aufklärung* esté “definida por la modificación de la relación preexistente entre la

voluntad, la autoridad y el uso de la razón”.

Ahora bien, aunque Kant es ambiguo en la definición de la *salida* que nos plantea la *Aufklärung*, pues a veces la caracteriza como “un proceso en desarrollo” y otras “como una tarea y como una obligación”, es contundente al hacernos notar que “el hombre es, por sí mismo, responsable de su estado de tutela”, de tal suerte que, nos señala Foucault, “hay que concebir que el hombre no podrá salir de ese estado sino gracias a un cambio operado por él mismo sobre sí mismo”, lo que se logrará si se sigue la divisa (“Wahlspruch”) de la *Ilustración* enunciada por Kant, divisa que al mismo tiempo que nos dota de un rasgo distintivo (“gracias al cual uno puede ser reconocido”) nos plantea una instrucción (“que uno se da a sí mismo y que propone a otros”): *Sapere aude*, “atrévete a conocer”, “ten el coraje, la audacia para conocer”. Tal es el sentido que para Kant tiene la *Ilustración*, que la describe “como el momento en el que la humanidad va a hacer uso de su propia razón sin sometimiento a autoridad alguna” y que Foucault resume tanto como “un proceso en el cual participan los hombres de manera colectiva, como un acto de coraje que debe ser ejecutado de manera personal”, de tal forma que los hombres “son a la vez elementos y agentes de un mismo proceso [en el que ellos] pueden ser los actores del proceso en la medida de su participación en este último; y el proceso ocurre en la medida en que los hombres deciden ser sus actores voluntarios” (1-5).

Esta larga *disgresión* me ha parecido pertinente porque precisamente la *Modernidad* decimonónica, digamos la *modernidad* propia del *Estado Nacional Soberano*, soslayó las potencialidades individuales de la liberación del ser (digamos la salida del *estado de tutela* por la vía de “la pasión por saber”) en función de ciertos instrumentos institucionales “legales”, como el sistema democrático que implica la elección de representantes por vía del sufragio universal. Nada asegura que el *Estado Nacional Soberano* no sea otra de las modalidades que asume el *estado de tutela*, pues al hablar en nombre de todos y para todos (estableciendo universales en forma de códigos positivos como leyes y reglamentos, o bien versiones de la historia patria o incluso impulsando identidades funcionales para ciertas coyunturas políticas) excluye, suprime o ignora las diferencias individuales o de las minorías, precisamente una de las críticas más pertinentes que los *multiculturalistas* posmodernos como Charles Taylor (1994) enderezan contra las sociedades modernas.

Por otro lado y a partir del concepto que Kant tiene de la *Ilustración*, en este mismo artículo Foucault se pregunta “si no se puede considerar a la modernidad más bien como una actitud que con un periodo de la historia”, es decir que así como la *Ilustración* es una actitud frente a los *estados de tutela* que han perseguido al hombre a lo largo de su historia, la *modernidad* no sea otra cosa que “un modo de relación con y frente a la actualidad; una escogencia voluntaria que algu-

nos hacen; en suma, una manera de pensar y de sentir, una manera, también, de actuar y de conducirse que marca una relación de pertenencia y, simultáneamente, se presenta a sí misma como una tarea” (6). Tal escogencia, nos dice Foucault apoyándose en un texto clásico de Charles Baudelaire,⁵ no es otra que la de inventarse a uno mismo, de tal forma que (conforme a lo aquí expuesto) si la salida que ofrecía la *Ilustración* a los hombres de la época era la de tener el valor de instruirse uno mismo, para usar públicamente la libertad de pensamiento encaminada a superar la minoría de edad que los caracterizaba (en términos de su propio sometimiento al poder), la de la modernidad es la de tener el valor o el coraje de construirse uno mismo, pues “nadie tiene derecho a renegar de su propio tiempo”.

Pero volvamos al texto de Pozas Horcasitas, de donde rescataré aquí tres últimas ideas que a mi juicio son relevantes por las consecuencias que uno pudiera derivar de ellas. Una consiste en la visión que nos ofrece de la diáda “centro-periferia”, argumentada en su definición de la *Modernidad* como “una modalidad dominante de la racionalidad occidental”, que liga a la “concepción de sus instituciones”, y que fundó la cosmovisión “que universalizó la historia particular de las metrópolis, erigiendo su singularidad como el centro subordinador del resto del mundo” (44).

⁵ Véase Charles Baudelaire, 1863 (2008)

Así, dice el autor, la *modernidad* se nos presenta como una centralidad cultural hegemónica que no sólo subordina a los otros sino que pretende integrarlos a su propia visión, estableciendo una nueva diada que habla de un centro moderno y una periferia *pre* o *no* moderna. Digamos de un *otro* que pretende ser integrado mediante ciertos mecanismos, como si la historia siguiera una trayectoria lineal y desarrollista. En función de esta premisa, la modernidad y los procesos de modernización “han significado la imposición al Otro de las características propias de las sociedades metropolitanas, hasta configurar en las otras culturas una visión de sí mismas como subordinadas” (loc), de tal forma que una de sus características constantes sea “la manera en que su autorrepresentación supone la construcción de la identidad de el Otro, frente al cual, se edifica la representación de sí misma y la ideología de sus contenidos” (45).

Así, el tema de la modernidad vinculada al estado nacional soberano remite no sólo al tema de la identidad nacional sino a la definición de la *otredad*, tanto en términos de lo propio (el nacional y el extranjero) como en términos de un programa civilizador que define al mundo en polos de desarrollo (metrópolis) y subdesarrollo (periferia, premoderno, incivilizado). El autor pone énfasis especial en esta cuestión pues le permite esbozar, dentro del análisis de la modernidad en los tiempos contemporáneos (digamos a partir de la destrucción de Hiroshima y Nagasaki en

1945), la génesis de una nueva era donde el estado nacional soberano se ve afectado en su forma y contenido, dando paso a una nueva forma de organización meta-territorial que cruza las fronteras nacionales y achica los estados soberanos que denomina *globalidad*, caracterizado por el paso del *ciudadano liberal* al *consumidor global* (entre otros atributos) y cuyo eje dinámico es el mercado global.

La penúltima idea está centrada en el tema de la ruptura con la tradición, o más bien con “la apropiación reflexiva del conocimiento” como medio para el “cambio de la realidad”. Según el autor, las innovaciones “científicas” dotaron a los sujetos modernos de cierta confianza en la manipulación de estrategias tendientes a propiciar avances notables, evidentes y objetivos en diversas esferas de la economía, la ciencia, la tecnología y el desarrollo político-social, de tal forma que el *cambio acelerado* se constituyó como “el principio rector de la acción social y el rasgo ideológico identitario de la cultura del crecimiento económico” (49). Esta confianza en la razón moderna se edificó “con base en el principio intelectual que impone analizar las acciones individuales y colectivas con objetividad” (loc). Lo *objetivo* es, así, sinónimo de racional y será el argumento del discurso científico, aún a pesar, como pronto veremos, de que es una construcción más de las formas en que el hombre se representa al mundo. Al respecto, retomaré aquí dos ejemplos que ya había bosquejado al principio de esta reseña

y que el autor desarrolla en su texto: el de la revolución social como acelerador del cambio mediante directrices racionales u objetivas (el caso paradigmático de la Revolución de Octubre de 1917), y la génesis del arte moderno en el Renacimiento, cuyas innovaciones “objetivas” en las formas de representar la realidad marcaron una nueva etapa en la historia del arte.

Sobre el primer caso, el autor sostiene que la modernidad tiene una suerte de sistema operativo orientado al *cambio radical* que es la Revolución, que tiene en la idea de movimiento el “eje vertebrador de su conciencia”, en tanto que como constructora de sentido “al proceso de cambio fundado en las fracturas” y como sustancia “la creación de lo nuevo y lo diverso”, que este “fundamento gnoseológico” es el que permite que la idea de Revolución sea vista como la posibilidad del cambiar radicalmente a la sociedad y se constituya “en el núcleo duro de la construcción intelectual de sí misma, en donde uno de los ejes centrales de la reflexividad moderna es el análisis del cambio social y la creación de la capacidad intelectual y científica de representarlo y elaborar los instrumentos técnicos, políticos y culturales, de incidir racionalmente en él, con el fin de orientarlo hacia fines deseados” (50).⁶

⁶ Me parece que esta es la misma idea que prevalece en el ensayo “Revolta, Revolución, Rebelión” de Octavio Paz (1967), donde distingue precisamente el carácter tanto espontáneo como racional de la Revolución respecto de los otros dos movimientos (“La revolución

En lo personal, me parece que esta idea de Revolución es la que ha prevalecido detrás de los estados nacionales que emergieron desde la guerra de independencia de los Estados Unidos de América y la revolución francesa en el último cuarto del siglo XVIII hasta las guerras separatistas de las provincias de la antigua Yugoslavia a finales del siglo XX, pasando por las guerras independentistas de las antiguas colonias españolas en la América del siglo XIX y de las guerras de liberación nacional del África Negra del siglo XX.

Sobre el segundo caso, Pozas Horcasitas acude a los humanistas del Renacimiento para ilustrar las “varias formas de construir los hitos históricos que han sido los puntos de inflexión, los tiempos de la ruptura que forman la secuencia de

es reflexión y espontaneidad: una ciencia y un arte”). Mientras que Revuelta pregona un regreso al pasado, un retorno a la naturaleza, digamos una acción igualitaria que mira a la barbarie original donde todos los seres son iguales, o bien refiere a un simple “motín o agitación sin propósito definido” ni “ninguna visión cosmogónica o histórica” (“Es una palabra plebeya”, nos dice el poeta), y Rebelión hace eco más a una actitud individual, a una voz militar que “viene de *bellum*” y evoca la imagen de la guerra civil” propia de las minorías, Revolución se asocia a la luz de la idea, “es filosofía en acción, crítica convertida en acto, violencia lúcida” que engloba y guía el carácter popular de la revuelta y la generosidad de la rebelión, y que anuncia en la filosofía a un nuevo poder: “El revolucionario es un filósofo o, al menos, un intelectual: un hombre de ideas. Revolución convoca muchos nombres y significados: Kant, la Enciclopedia, el Terror jacobino y, más que nada, la destrucción del orden de los privilegios y las excepciones y la fundación de un orden que no dependa de la autoridad sino de la libre razón” (147 – 149)

la modernidad y en los cuales un pasado del pasado se recupera y erige como el momento clásico sobre el que se asientan y enraízan las nuevas propuestas" (53). Según el autor, "la primera de las formas de la conciencia moderna, creadora de la tradición de la ruptura y generadora de lo nuevo como sentido de la acción individual y colectiva se gestó en Europa, como proceso generalizado y simultáneo, entre el final del siglo XIV y el XV", precedido por varios momentos de ruptura "que fueron asentando la tradición de la diferencia y consolidando el proceso de secularización y crítica de los dogmas que imponían el límite al saber científico y hacían del conocimiento un proceso deductivo de las verdades institucional y políticamente establecidas" (loc).

Y he aquí finalmente la tercera y última idea: lo interesante de las aseveraciones anteriores radica en que implícitamente se reconoce que la modernidad está constituida por diferentes épocas,⁷ en las que resulta necesario "nombrar su identidad y edificar la diferencia", de tal forma que en el Renacimiento, el periodo al que alude el autor, el eje modernizador fue nombrado por el *humanismo* en tanto que la tradición por la *es-*

colástica, aún a pesar de que el *humanismo* veía lo nuevo en el pasado, en la tradición clásica a la que pretendía recuperar. Digamos que la recuperación de una memoria idealizada (el pasado grecolatino) se convirtió en *lo nuevo* precisamente por su idealización, más que por su repetición o imitación, siendo esta idealización el factor que hizo de esa memoria una energía vital de creatividad e innovación.

Así, Pozas Horcasitas asume al Renacimiento como una metáfora "cuyo contenido es la temporalidad que vuelve de un pasado idealizado, capaz de desplazar al tiempo inmediato anterior representado como Edad Media (...) y concebida como tajo abierto por la institucionalización de la fe cristiana entre el mundo grecolatino, elevado a la condición de clásico y la nueva época a la que éste da sentido" (55-56). De acuerdo con esta interpretación, la carga simbólica del Renacimiento es "el volver a nacer", "regresar a la vida" y, con ello, "a su vitalidad creadora", principios constituyentes de la modernidad que con ellos instaura un *modus operandi*: "la construcción de la ruptura creadora de lo nuevo, para desligar al presente de su condición de proceso y vínculo originario con el pasado inmediato" (loc).

Pero también aquí hay una última polémica, pues encuentro en la percepción que el autor nos ofrece del Renacimiento cierto romanticismo que idealiza la recuperación del pasado-pasado en la construcción de un nuevo arte que hará de la representación técnica del tiempo presente,

digamos la mimesis de los objetos naturales tal y como se pensaba que eran captados por el ojo, su principal aportación a la historia del arte. De hecho la idea de que el Renacimiento marcó un antes y un después respecto al (re)surgimiento de una sociedad nueva que echaría las bases culturales, políticas, económicas y sociales de lo que hoy conocemos como sociedad moderna no es nueva. Tal visión que destaca al Renacimiento como un periodo de ruptura respecto a una tradición centrada en la fé y en los textos totales (Nuevo y Viejo Testamentos, filosofía escolástica), que mediante la recuperación del pasado clásico generó e impulsó un tiempo nuevo centrado en la observación de la naturaleza y el pensamiento racional, se remonta a las investigaciones que el historiador suizo Jacob Burckhardt (1818 – 1897) realizó en la materia, y que terminaron haciendo del Renacimiento un mito en el que antes de él "la conciencia humana permanecía como cubierta por un velo, soñando o en estado de duermevela... y el hombre sólo se reconocía a sí mismo como miembro de una raza, pueblo, partido, familia u otra forma cualquiera de lo colectivo" (citado por Peter Burke: 1993, 8).

Burke y otros historiadores como Erwin Panofsky (1996) y E.H. Gombrich (1950) han demostrado que el Renacimiento nunca constituyó una ruptura radical con la edad media, que antes al contrario tanto los humanistas como los artistas convivían con los conocimientos y las técnicas medievales con más frecuencia de lo que común-

mente se acepta, que estaban más cerca del medioevo que de la Antigua Roma. Como dice Burke, "No debiéramos contemplar el Renacimiento como una 'revolución' cultural, como si hubiera sido una ruptura súbita con el pasado, sino como un desarrollo gradual en el cual un número cada vez mayor de individuos se sentían cada vez más insatisfechos con algunos elementos de su cultura bajomedieval, y progresivamente más atraídos por el pasado clásico" (42).

Bibliografía consultada

- Abbagnano, Nicola, 1961, *Diccionario de filosofía* [13a ed, 1996], México, FCE, 1206 pp
- Baudelaire, Charles, 1863, *El pintor de la vida moderna* (edición bilingüe con prólogo de Silvia Acerno y Julio Baquero Cruz, 2008, San Lorenzo del Escorial, Cuadernos de Langre, 202 pp); o: <http://www.scribd.com/doc/7758786/ baudelaire-charles-el-pintor-de-la-vida-moderna>
- Benévolo, Leonardo, 1980, *Historia de la arquitectura moderna* [4ª ed.], Barcelona, Gustavo Gili
- Burke, Peter, 1993, *El Renacimiento*, Barcelona, Crítica / Grijalbo – Mondadori, pp 7 – 48
- Edgar, Andrew y Sedgwick, Peter, 1999, *Key Concepts in Cultural Theory*, London, Routledge, 506 pp
- Foucault, Michel, 1984, "¿Qué es la Ilustración", en la página de la Facultad de Sociología de la

⁷ En este reseña ya he hablado de "dos tiempos modernos", el de la *Roma Cristiana* y el del *Estado Nacional Soberano*; corresponde aquí hablar ahora de un tercero, digamos de uno intermedio que es precisamente "los tiempos modernos" del Renacimiento, crisol sin duda de la *Ilustración* (en tanto la posibilidad de salir de un "estado de tutela" como, siguiendo a Kant y a Foucault, ya he comentado *supra*) y del *Estado Nacional*

- U. de B.A.: http://www.catedras.fsoc.uba.ar/mari/Archivos/HTML/Foucault_ilustracion.htm (última consulta: 22 de octubre, 2009). Este trabajo puede también consultarse en Rabinow, Peter (editor), 1994, *Essential Works of Foucault, 1954 – 1984, Vol. I: Ethics. Subjectivity and Truth*, New York, The New Press, pp 303 – 319 (traducción directa del francés de “Qu’est-ce que les Lumières?”)
- Gallo, Rubén, 2005, *Mexican Modernity. The Avant-Garde and the Technological Revolution*, Cambridge, MIT, 268 pp
 - Gombrich, Ernst Hans, 1950, *The Story of Art* [pocket edition: 2006], New York, Phaidon, pp 167 – 212
 - Kant, Emmanuel, 1784 (2010), *Was ist Aufklärung? / ¿Qué es ser ilustrado?*, prólogo, traducción y cronología de Dulce María Granja, México, UNAM – Colección Pequeños Grandes Ensayos, 28 pp
 - Panofski, Erwin, 2001, *Renacimiento y Renacimientos en el Arte Occidental*, Madrid, Alianza Editorial, pp 31 - 81
 - Paz, Octavio, 1967, “Revuelta, Revolución, Rebelión”, en *Corriente Alterna* [3a ed: 2002], México, Siglo XXI, pp 147 – 152
 - Pozas Horcaditas, Ricardo, 2006, *Los nudos del tiempo. La modernidad desbordada*, México, Siglo XXI, 135 pp
 - Sánchez Ruiz, Gerardo, 2002, *Planificación y urbanismo de la revolución mexicana. Los sustentos de una nueva modernidad en la ciudad de México 1917-1949*, México, UAM-Azcapotzalco
 - Smith, Terry, 1993, *Making the Modern. Industry, Art, and Design in America*, Chicago, The University of Chicago Press, 512 pp
 - Taylor, Charles, 1994, “The Politics of Recognition”, en Amy Gutman, ed.: *Multiculturalism*, New Jersey, Princeton University Press, pp 2 – 73